

LA CONSTRUCCIÓN DE LA DIFERENCIA Y SU CONVIVENCIA: DEL
PLURALISMO AL COSMOPOLITISMO.
ENTREVISTA A GUSTAVO LINS RIBEIRO

Nicolás Olivos Santoyo*
Dina Reyes Sánchez
Martín Ronquillo Arvizu

El Doctor Gustavo Lins Ribeiro es un destacado antropólogo social de origen brasileño. En la actualidad reside en la Ciudad de México desempeñándose como catedrático de la Universidad Autónoma Metropolitana, en la unidad Lerma, Estado de México. Estudió la licenciatura en sociología, la maestría en antropología en la Universidad de Brasilia y obtuvo su doctorado en antropología por la *City University of New York* a invitación expresa realizada por el antropólogo austro-estadounidense Eric Wolf.

El encuentro con Wolf, cuenta el Dr. Lins, se dió en una ocasión en que el antropólogo norteamericano visitaba la Universidad Federal de Paraíba ubicada al noreste de Brasil, donde Lins Ribeiro trabajó año y medio. Gustavo Lins Ribeiro, los trabajos de Wolf habían influido en su comprensión acerca de los procesos de expansión del sistema capitalista y en particular, sobre el papel que los grandes proyectos de infraestructura juegan en este proceso. Aunado a una situación de persecución política que Lins padeció durante la dictadura militar que azotó Brasil, su salida a Nueva York para trabajar y estudiar con Eric Wolf resultó una oportunidad que marcaría su apego a la antropología y su interés por los temas que han caracterizado su trayectoria académica.

En sus trabajos pioneros, el Dr. Lins abordó el tema de la construcción de Brasilia desde la perspectiva de los obreros en su libro publicado en 2006 bajo el título, *El capital de la esperanza. La experiencia de los trabajadores en la construcción de Brasilia*, investigación que como él señala, lo acercaría a la etnografía; no obstante, ésta la experimentó

* Profesor-investigador en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.
Correo electrónico: nicolasolivoss@gmail.com

más profundamente cuando se interesó por estudiar la construcción de hidroeléctricas y para ello estuvo viviendo aproximadamente tres años en Yacréta, Argentina. Su trabajo en Argentina lo posicionó como uno de los antropólogos latinoamericanos pioneros, junto con Arturo Escobar, quienes abordaron los temas del desarrollo capitalista y la cuestión ambiental. De tal manera que los temas centrales de la obra del Dr. Lins Ribeiro han circulado en torno a analizar las formas de expansión del sistema capitalista, su internacionalización y globalización, su efectos ecológicos y constructores de desigualdad, migración y de imposición de modelos de vida universalistas que atenten contra la diversidad y pluralidad humana, social y cultural.

Entre las obras que más destacan de Gustavo Lins se encuentran *Postimperialismo: cultura y política en el mundo contemporáneo*, ubicada en 2003. En esta obra el lector podrá encontrar desarrolladas temáticas y posturas centrales del Dr. Lins, tales como, son las discusiones sobre el multiculturalismo, cosmopolitismo, cosmopolíticas y transnacionalismo. Uno de los artículos más destacados que aborda este último tema, lleva por título *Internet y la comunidad transnacional imaginada virtual*, iniciando una vía antropológica y latinoamericana de comprensión del fenómeno de las redes sociales digitales, observándolas como una base simbólica para la construcción de la transnacionalidad, poblada por cibercomunidades que a través de un ciberespacio crean una cibercultura.

Otras de las obras del Dr. Lins Ribeiro que destacan son *Transnational Capitalism and Hydropolitics in Argentina: The Yacyretá High Dam* (1994); *Cultura e política no mundo contemporâneo: paisagens e passagens* (2000); *O campo da antropologia no Brasil* (2004); *Other globalizations: alter-native transnational processes and agents* (2006); *Outras globalizações: cosmopolíticas pós-imperialistas* (2014). Resaltando también su obra editada junto con Arturo Escobar intitulada *Antropologías del Mundo. Transformaciones disciplinarias dentro del sistema de poder* (2009), donde se muestra otra de las preocupaciones centrales del pensar y de la actividad académico-política de Gustavo Lins Ribeiro y que se refiere a posicionar las antropologías desarrolladas en los países no centrales como disciplinas con sus propios aportes y desarrollos al panorama global de la antropología. En torno a diversos temas que aborda su amplia trayectoria académica, a continuación, presentaremos una entrevista

que actualmente nos concedió Gustavo Lins Ribeiro en febrero de 2019 en la Ciudad de México.

-Nos podría contar un poco sobre su trayectoria académica, ¿Dónde realizó sus estudios? ¿Quiénes fueron sus profesores? ¿Cuáles han sido las áreas o temáticas de su interés?

-Hice la licenciatura en sociología en la universidad de Brasilia y posteriormente realicé estudios de maestría en antropología en la misma universidad. Durante mis estudios de licenciatura tomé dos cursos de antropología que me llamaron mucho la atención acerca de cómo los antropólogos piensan y me atrajo el método etnográfico al que veía como desafío permanente que obliga a uno a verificar siempre las teorías y el estado de conocimiento de determinado lugar. Entonces esto fue lo que me hizo cambiar de la sociología a la antropología, pero yo no soy de estos antropólogos que creen que la antropología es la única cosa del universo. Ya sé que somos muy orgullosos de nuestra disciplina, pero por supuesto que hay muchos otros enfoques que hay que usar y hay que pensar de acuerdo con lo que uno esté estudiando.

En la maestría mi directora de tesis fue una antropóloga de Río de Janeiro adscrita al Museo Nacional de Río de nombre Lisha Segol. Aunque yo estudiaba en Brasilia y no en Río, ella visitaba temporalmente Brasilia pues hacia investigación con trabajadores rurales de la caña de azúcar en el noroeste de Brasil. Yo admiraba mucho su tesis de maestría porque en esa época todavía no había escrito la de doctorado. Estábamos en una transición en Brasil donde mucha gente trabajaba sin doctorado todavía, pero ya para mi generación si no tenías doctorado no ibas a tener futuro en la vida académica. Entonces yo pasé año y medio trabajando en una universidad en el noreste del país, por motivos políticos porque vivíamos una dictadura militar y yo había sido preso por la dictadura militar, entonces no encontraba un lugar para trabajar en las universidades más centrales y entonces me mudé a una ciudad de unos 400 mil habitantes, por eso digo que fue una especie de exilio interno. Ahí ya con un año, ya estaba casado y mi primer hijo nació ahí, pensé “aquí no puedo quedarme” y me propuse hacer un doctorado en Río en el Museo Nacional donde estaba mi directora de tesis. Pero se dio la casualidad que pasara por esta ciudad un ex profesor mío ame-

ricano que trabajaba en la Universidad de la Ciudad de Nueva York y yo sabía que Eric Wolf trabajaba ahí. Yo admiraba los trabajos de Eric y habían sido una fuente de inspiración para mis discusiones teóricas sobre los grandes proyectos de infraestructura como una forma de producción asociada a la expansión de los sistemas capitalistas. Entonces él me preguntó: ¿si yo no quería ir a Nueva York? yo dije “mañana” y nos mudamos, ya éramos tres. Conseguí una beca del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico. Yo había estado preso y estaba con información en las computadoras de los militares, pero había cierto margen de maniobra porque el CNPQ, que es el CONACYT de Brasil, me dió una beca para hacer mi doctorado en Estados Unidos.

Entonces me fui para Nueva York y allá empecé a estudiar con Eric Wolf quien fue el director de mi tesis de doctorado. Como yo había estudiado la construcción de Brasilia desde el punto de vista de los obreros, investigación que se transformó en un libro primero publicado en portugués y después en español en Argentina. Pensaba que estaba frente a una forma de producción igual a las plantaciones y haciendas al representar formas de producción propias de las lógicas del sistema capitalista, o que motivan su expansión en áreas no capitalistas tal cual lo señalaban Eric Wolf y Sidney Mintz. Entonces yo quería estudiar un nuevo proyecto, esto era una ciudad, quería estudiar la construcción de hidroeléctricas. Entonces fui a estudiar una gran hidroeléctrica en la frontera de Argentina y Paraguay, donde yo viví e hice trabajo de campo.

-¿Dónde le dicen la triple frontera?

-Cerca, casi unos 400 km más al sur de la triple frontera sobre el río Paraná: la triple frontera es donde están las cataratas de Iguazú. Viví casi más de tres años en Argentina, pues mi primera esposa era argentina entonces también tenía motivos personales para estar en Buenos Aires. Pero sólo que esta presa se construía casi a 1000 km de distancia de la capital argentina, y más bien yo me trasladé a vivir un año, más o menos, al sitio donde se construía la presa. Por eso empiezo también a trabajar la cuestión del desarrollo y la cuestión ambiental; ya estamos hablando de finales de los años ochenta.

Cuando el ambientalismo en todo el mundo, pero en Brasil en particular por la Amazonia, crece mucho como fuerza política desplegada

en la propia estructura organizativa estatal como de ONGS. Entonces ahí trabajé quince años abordando temas que tienen que ver con el desarrollo y escribí mucho sobre el asunto. Mi tesis de doctorado es justamente una crítica a las tesis del desarrollo. Fue un momento en que estábamos muy metidos varios antropólogos en la revisión de la noción de desarrollo, todos trabajando de manera independiente y al menos en mi caso, yo no tenía idea de lo qué hacían y pensaban. Después supimos que muchos trabajábamos en la misma dirección con intereses distintos, tal es el caso de Arturo Escobar quien escribió mucho sobre el tema. Entonces era un poco el clima de la época y pienso ahora que la crítica más consecuente y más radical al desarrollo viene de la antropología.

-Piensa que un sentimiento que define a la época es la aceptación de muchos tipos de expresiones plurales como la de género, culturas, de teorías, entre otras. ¿Cómo llegamos a esta aceptación del pluralismo en nuestra civilización?

-Yo creo que tiene mucho que ver con cambios a nivel macro de la política y de la economía de finales de los años ochenta y de la década del noventa. No es que estás cuestiones no estuvieran antes. ¿Por qué creo eso? Porque creo que lo que pasó en el medio académico e intelectual fue que hubo un cambio sobre la concepción acerca de quién es el sujeto social o el sujeto social transformador. Y eso tiene que ver con la pérdida de fuerza del marxismo como teoría hegemónica que tenía en países como Brasil, en varios de América Latina como México y también en distintas partes del mundo como Francia e Italia, incluso en Estados Unidos, donde a pesar de tener una academia muy conservadora se difundieron algunas tesis de Karl Marx.

Por ejemplo los estudiantes de mi generación, en los años setenta, éramos todos marxistas, no todos por supuesto es una exageración decir eso, también había funcionalistas y estructuralistas, pero en Brasil en la ciencias sociales había una gran inclinación a adoptar las tesis del marxismo. Entonces el cambio que vino con el final de la Guerra Fría en 1989 y con la desaparición de la Unión Soviética en 1991, se pulveriza los modos de pertenecer a colectivos políticos. Aparecen varias cuestiones muy importantes, pero que estaban en una posición secundaria en la teoría marxista, porque lo que se pensaba era que los trabajadores, los obreros, los campesinos eran las fuerzas de transformación de una sociedad injusta, desigual, etcétera.

Entonces yo creo que es un momento de transición que tiene que ver con lo que yo llamo la pérdida de eficacia de las ideologías del siglo XIX y al final del siglo XX. Pues la idea de que los trabajadores van a hacer la revolución es una idea del siglo XIX, central en el marxismo en muchas de sus versiones, pero evidentemente es un metarelato sobre lo que es la política y la transformación de la sociedad. No obstante, pero eso se transforma radicalmente con el final de la Guerra Fría donde aparecen otras problemáticas como el de compaginar y combinar las demandas por reconocimiento de la diversidad de sujetos y agentes sociales con posturas políticas y capacidad de acción transformadora, con las demandas por la distribución.

Aunque las demandas por reconocimiento tienen mucho que ver con cuestión de identidad y las de distribución más con las cuestiones de la desigualdad: la desigualdad de posiciones de la estructura económica y política. Por ejemplo, que los estudiantes ya no leen el capital ya no saben lo que es clase social. Y clase social es un mega sujeto social transformador que aún forma parte del sistema, es obvio que aún existen, pero ya no se debaten. No es que desaparecieron las clases, más bien digamos que como concepto y problema salió del *mainstream* de la discusión académica internacional. Pues la sociedad cambió mucho, entonces las políticas identitarias como que entraron en este campo y la diversidad pasó a ser un tema necesario más que la desigualdad y yo creo que todo el esfuerzo tendría que ser por repensar ambas dimensiones en conjunto. Creo que de cierta manera ahora, con el avance de la derecha en el mundo, estamos viendo también en el plano ideológico un cierto fracaso de las postulaciones sobre políticas identitarias. Es una coyuntura un poco complicada la que estamos viviendo hoy.

-En este mismo sentido ¿cree usted que el pluralismo ha sido un fenómeno generalizado después de los noventa, o aún existen ámbitos de la vida o de la cultura donde las luchas por el reconocimiento de la pluralidad se enfrentan a ciertas resistencias en su aceptación?

-Sí, primero el pluralismo es una cuestión liberal en sentido filosófico-político. El pluralismo en sí no tiene nada de revolucionario pues es claro que podemos seguir con la misma estructura de opresión y de dominación aún en una sociedad plural.

El gran problema es cambiar la base de producción y reproducción de la desigualdad y no de cómo yo te pienso o te respeto o no te respeto. Aún vivimos las mismas condiciones de explotación y pobreza, incluso el pluralismo puede tener una dimensión muy conservadora, al sostener que estamos todos muy contentos porque somos respetados, pero nada ha cambiado. Pero no quiero decir con esto que el pluralismo no sea importante.

Pienso que uno de los motivos del fracaso del llamado socialismo real en el siglo XX fue justamente no tener espacio para el pluralismo. Y no había espacio tanto desde el punto de vista doctrinario como desde las propias libertades en las sociedades definidas como socialistas. Entonces cualquier tipo de solución política, porque esto tiene mucho más que ver con política que con teoría, aunque las dos muchas veces caminan juntas y otras veces no, tendría que tener una agenda pluralista para el futuro y eso es más importante para las posturas que catalogamos como progresista. Pero sí se ha diseminado muchísimo el pluralismo, se ha transformado en lo que yo llamo un discurso fraterno global. Hoy tener acciones contra el pluralismo y la diversidad es ser un ignorante de derecha: que hay muchos.

En síntesis, la necesidad del pluralismo y de la diversidad se estabilizó como un discurso generalizado aceptado ampliamente por muchas fuerzas políticas e incluso muchas fuerzas no necesariamente progresistas.

-Y, por ejemplo, en ¿qué ámbitos de la vida todavía no hemos sido tan pluralistas? ¿Con quién o quiénes tenemos una deuda todavía?

-El gran problema de la cuestión plural, del pluralismo o de la diversidad sigue siendo el racismo.

El racismo tiene muchas caras y varía de acuerdo con las relaciones entre distintos segmentos étnicos y con las estructuras históricamente construidas, pero sigue con nosotros y reaparecen con nuevos y viejos sujetos y objetos. Entonces yo creo que ahí no hay ninguna duda que la lucha contra el racismo, es una lucha por reconocimiento de una igualdad entre las personas que pueden ser discriminadas nada más con base en su apariencia o sus creencias. Es una lucha que sigue y no sé hasta dónde o que algún día vaya a desaparecer porque la base sociológica de

la cuestión del pluralismo y de la diversidad tiene que ver con la diferencia; y las maneras en que la produces y reproduces se convierte en el problema social y político. Entonces hay racismo en contra de blancos, de blancos en contra de blancos, entonces no es solamente ese racismo clásico.

-Y hay racismo de clase.

-De clase yo creo que es otra cosa, yo creo que tiene que ver con otra forma de ejercer poder. Clase y racismo se intersectan, incluso Eric Wolf al final de su libro *Europa y la gente sin historia* ofrece una conclusión muy fuerte sobre el tema, pero él hablaba del racismo clásico que es en contra de los indígenas o en contra de los negros. No sólo esto, hay racismos basados en fenotipos y a veces no. Por ejemplo, un libro muy popular en Estados Unidos algunas décadas hablaba de cuando los judíos no eran blancos, y estamos hablando de judíos blancos porque hay judíos negros que son una minoría. Entonces creo que de cierta manera hablaba de que tenemos mucho por hacer todavía en esa cuestión de políticas identitarias que tienen que ver con raza y con etnicidad. Pues estos problemas regresan, no se van, aparecen con otras caras, otros sujetos y en otros momentos.

-Usted que ha reflexionado mucho sobre la globalización y los fenómenos de mundialización económica, social y cultural que ésta conlleva. ¿Piensa que existen fuerzas, actores o políticas tendientes a generar uniformidades que son contrarias a las luchas por la pluralidad y su reconocimiento?

-No hay duda que existen. El capital siempre es contradictorio. Por un lado necesita de la uniformidad y por el otro lado necesita de la heterogeneidad, entonces yo pienso que una de las contribuciones más interesantes de la discusión antropológica sobre la globalización es pensarla como una tensión entre fuerzas homogeneizadoras y fuerzas heterogeneizadoras. Por eso la etnografía es importante también en los estudios de globalización, porque el resultado del encuentro de estas fuerzas se va a dar de manera distinta en escenarios distintos.

Tú nunca sabes quién va a ganar. Si van a ser las fuerzas uniformizadoras o las diferenciadoras, pero de todas maneras la globalización genera otros tipos de diferencias nuevas, porque la gente se apropia

de las fuerzas globales uniformizantes de maneras distintas, incluso dentro del mismo país porque de cierta manera no hay cómo parar de producir diferencias. Pues nosotros somos animales que producimos diferencias todo el tiempo, ya de por sí cada uno de nosotros somos diferentes. Y esta es la contradicción porque necesitamos también entender cuáles son los procesos homogéneos o compartidos, sin los cuales la vida social es imposible.

Entonces es una tensión, una contradicción permanente, y además muchas cosas que a veces pensamos cuando decimos que este individuo es muy estadounidense y no tiene nada que ver con Estados Unidos o hay muchos Estados Unidos, o si decimos es judío, o es indígena, o es africano, pero ya naturalizamos la construcción de etiquetas para construir igualdades donde hay diferencias, sin pensar que hay historias y lugares particulares. Pero claro, estamos siempre un poco en el reino de la construcción de la colectividad y yo creo que los esfuerzos de la escuela sociológica francesa especialmente de su fundador Emile Durkheim en un artículo que no es muy conocido y que es genial intitulado *Representaciones colectivas y representaciones individuales*.

Invita a mirar cómo los individuos dependen también de representaciones colectivas. Pero cada individuo al igual tiene su manera de participar, relacionarse con sistemas colectivos y estamos permanentemente en esa labor. El pensar con la lengua: ¡qué sistema más colectivo es la lengua! Si yo estuviera hablando en chino aquí y ustedes no hablaran chino, no habría comunicación.

-¿Y cuáles serían estas fuerzas unificadoras que ubica como las más riesgosas en esta globalización?

-Para decirlo de una manera muy general yo diría que es el imperialismo. El imperialismo, todos los imperialismos desde la iglesia de Roma hasta el imperialismo chino ahora. Pues tenemos un imperialismo chino nuevo, se siente en América del sur con mucha fuerza, aquí en México no pues la intimidad con Estados Unidos en muy fuerte, pero en África no se puede dejar de notar la presencia china.

Pero también hay estilos distintos del imperialismo, hay unos más uniformizadores y otros menos. Más uniformizadores a veces en las formas económicas y a veces menos en las formas culturales. Por ejemplo,

si tú comparas el imperialismo inglés con el imperialismo francés, los ingleses no estaban muy interesados en que los nativos de su territorio supieran todo sobre la civilización inglesa, en cambio los franceses sí, en sus colonias tenían que saber literatura francesa, tenían que ir a la escuela a aprender francés, saber quién fue Voltaire, Rousseau, Diderot, Chateaubriand, grandes pensadores franceses de qué sé yo del siglo XIX o XX.

Entonces, ahora el capital como yo dije es una fuerza muy uniformizadora porque su necesidad de expansión y de extracción del trabajo supone de determinadas formas económicas. Puede convivir con otras desde que la extracción y el trabajo y el valor siga aconteciendo, pero ¿qué es eso de lo que estoy hablando estrictamente? Es por ejemplo, llegar en una comunidad indígena donde hay propiedad colectiva y privatizar la tierra y transformar a la gente en trabajadores asalariados, eso es una uniformización terrible. Por eso los indígenas son vistos como un problema porque son una barrera al capital. Si sus tierras son colectivas y ellos no quieren ser trabajadores: “oh no cómo puede ser eso”. Pues el capital, Marx lo dijo muy claramente, es universalizador, pero aun así va a haber distinciones en estos tipos de articulaciones, concretamente cómo se producen y las formas que adoptan éstas en cada lugar. Sin embargo, en un determinado nivel de abstracción vas a encontrar una forma común como puede ser la propiedad privada o la explotación del trabajo asalariado.

Yo diría que hoy existen otras macro fuerzas uniformizantes que son mucho más recientes y tienen que ver con las consecuencias del capitalismo. Una es el calentamiento global y la otra es el llamado antropoceno, éstas son fuerzas universalizadas y que hablan de la destrucción del planeta, no por el hombre, hombre sinónimo de humano. Entonces no es el humano, los hombres y las mujeres en general quienes están destruyendo el planeta, sino que es un modo de producción. Eso es muy claro, un modo de producción que no respeta los límites de las fuerzas de la naturaleza, ni de la sociedad, especialmente a partir de la revolución industrial, entonces estas son fuerzas, mega fuerzas contemporáneas muy asustadoras.

-Por ejemplo, en términos de medios de comunicación, redes sociales que eran así como la cara homogenizante de la globalización y la constatación de que viviríamos en la misma aldea global, ¿qué se puede decir?

-Depende de qué medio social y de qué medios de comunicación estamos hablando, porque hubo una transición muy fuerte de los medios de comunicación a partir del internet. Una cosa es hablar de los medios de comunicación de masas tales como la televisión, los periódicos, las revistas, y otra cosa es referir a lo que acontece con el internet, especialmente después de que las redes sociales se transforman en el pan nuestro de cada día.

Ahí hay muchas contradicciones incluso en los modelos que también están en transición, los modelos que las grandes corporaciones de la comunicación de masa usaban y los cambios que esta flexibilización que el internet ha generado, pues ha potencializado mucho la capacidad de los medios de intervenir en esto que yo llamo nivel de espacio público virtual. Entonces hay muchas contradicciones entre estos dos modos y hay contradicciones internas a cada uno de estos modos en que están en transición porque cada vez más el impacto de uno sobre el otro se hace notar.

Yo ya soy mucho más optimista con internet. Después de haber escrito un artículo entre los años 1996 o 1998 titulado *La comunidad transnacional imaginada virtual*, yo veía al internet como la base tecno-simbólica para la construcción de una conciencia transnacional. Estoy claramente inspirado en el trabajo de Benedict Anderson, sobre el capitalismo de imprenta como la fuente del nacionalismo. Lo que estoy diciendo retrospectivamente es que el internet es para el transnacionalismo, lo que fue el capitalismo de imprenta para el nacionalismo. En el 1996 escribí eso, estaba un poco optimista, pero las cosas han cambiado en especial en las redes sociales.

Por eso escribí, un artículo para un dossier, que yo organicé con varios colegas mexicanos y dos no mexicanos. Salió el año pasado aquí en México para la revista *Desacatos* del CIESAS. Ahí postulé la tesis de la existencia de lo que llamo el capitalismo electrónico informático, y lo caracterizo como un tipo de capitalismo contemporáneo pero que

impone su hegemonía sobre los otros sectores de la industria sobre la sociedad como un todo.

Y ahí se abren múltiples cuestiones vinculadas con los algoritmos y los controles de las megas corporaciones sobre la privacidad de uno o el uso de lo que decimos. No existe más privacidad, si no existe más privacidad ¿Cómo es el impacto de eso sobre la política? Estamos viendo el impacto de esto sobre la política, lo vimos en la elección de Trump, lo vimos en la elección de Bolsonaro. Como se usan las redes para generar información sobre los electores y para diseminar *fake news*, entonces también es otra forma enorme de generación de heterogeneidad y homogeneidad.

Ahora se ve más claro eso porque los algoritmos crean burbujas ideológicas y comportamentales. La gente cree que está de cara a una especie de ágora griega en el internet o de los encuentros comunicativos habermasianos perfectos y no, tú estás adentro de una burbuja que es ideológicamente compatible con lo que tú piensas. Entonces cada uno se reproduce ahí y la polarización aumenta en la sociedad porque nosotros escuchamos nada más que nuestros ecos narcisos.

-¿Piensa que hoy en día se denomina pluralismo a lo que en un tiempo se llamó relativismo? O ¿Cuál sería la diferencia que podríamos encontrar entre uno y otro?

-Sin relativismo no existe pluralismo. Yo diría, no había pensado eso, que el relativismo es un poco el pluralismo sin política. Es decir, el pluralismo está interesado en la construcción de comunidades de colectividades, al menos así lo veo.

El relativismo tiene muchas tapas, una primera es cognitiva que es esa que nosotros aprendemos como antropólogos, que es que tú no puedes comprender el otro si no te pones en el lugar del otro. Entonces el relativismo tiene esa cosa de ese proyecto de conocimiento, por eso es tan importante para la antropología, porque es ver al mundo como un mundo que es perseguido y vivido de distintas maneras, y esto nos interesa muchísimo y esta es nuestra diferencia en el universo de las disciplinas.

Hay una discusión enorme entre el relativismo de los años cuarenta hasta hoy, pero el relativismo también es una manera de aceptar la diferencia, de aceptar la alteridad. Entonces también puede ser un

estilo de vida, una filosofía de vida. Por ejemplo Johannes Fabian y Ulf Hannerz, uno alemán y el otro sueco, señalan muy claramente que el interés por la alteridad es la marca fundamental de la antropología y es la marca fundamental del cosmopolita. Todo eso está vinculado al relativismo, tú no puedes tener un interés por la alteridad si eres cien por ciento etnocéntrico. Mira que yo dije cien por ciento etnocéntrico porque todos lo somos de alguna manera, es imposible dejar de serlo.

-¿Podríamos pensar que el pluralismo representa una alternativa ante las posturas universalistas y relativistas que tensaron el ambiente intelectual de finales del siglo XX? ¿Por qué lo sería?

-Sí, pero tú puedes tratar de transformar el relativismo en un nuevo universalismo. Por ejemplo, algunos antropólogos y filósofos dicen que en vez de hablar de universalidad, hablemos de *diversidad*. Eso está bien, yo no tengo ningún problema con la *diversidad* sólo que estamos, como decimos en Brasil, cambiando media docena por seis. Es decir, que estamos creando un nuevo mundo universal que es la diversidad.

Entonces ¿cuál es el problema? El problema es cuando el universal se transforma en una imposición imperial, porque hay muchos universales que se prestan a eso. A mí siempre me llama la atención una especie de broma que los lingüistas hacen, dicen que una lengua es un dialecto con un ejército por detrás. Entonces yo escribí un artículo sobre diversidad como discurso global donde yo digo que el universal es un particular con un ejército por detrás. Algo que se transforma en necesario para todas las personas, o que todas las personas son definidas en relación a esto, pero ¿quién lo dijo, de dónde se produjo esa idea?

Por ejemplo, el deseo por la libertad es universal o por la democracia o por el desarrollo. Claro, depende de lo que estamos hablando, son distintos los universales que podríamos llamar lógico como: el hombre es un ser que habla, o todas las sociedades tienen cultura, estos son universales, nadie va a decir que no.

Pero si tú dices “todas las sociedades aman la libertad y quieren la libertad”, eso ya es otra cosa. O incluso si tú miras algo que yo admiro como la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 de la ONU. Universal y en muchas situaciones los musulmanes les dijeron no es universal. ¿Cuántas veces los derechos humanos fueron usados

como una disculpa para intervenir en países a partir del imperialismo occidental? Y estoy hablando de una cosa que respeto y admiro, soy pro Declaración Universal, pero este universal ahí es problemático.

Entonces por eso digo, el universal es un particular con un ejército por detrás, en esos tipos de universales que también llamo de discursos fraternos. En donde se dice, “ven conmigo que el mundo es más bonito si creen en mi utopía y no en la de ustedes”.

-¿Podríamos pensar que el pluralismo es diferente al relativismo y por qué el primero tiene mayor aceptación por parte de la comunidad intelectual que el segundo ?

-No sé nunca lo había pensado así. Creo fue Clifford Geertz quien escribió un texto llamado *anti- anti relativismo*, el cual hace mucho que lo leí y me hacía pensar que los antropólogos estamos siempre criticando todo. En los últimos veinte o treinta años, un campo de la antropología y la sociología que se estableció fuertemente fueron los estudios sobre ciencia y tecnología, desde éstos se hacía una crítica fuerte a la ciencia y a la tecnología y se abrían muchas vías relativistas para la comprensión de esta actividad y se cuestionaban los supuestos que fundamentaron nuestra comprensión de la ciencia. Pero ahora que se instaure la ultraderecha en muchos países, que cree que el mundo es llano, nosotros ahora somos defensores de la ciencia.

Con esto quiero mostrar que tenemos una propensión a engancharnos con críticas teóricas que muchas veces dan vuelta sobre ellas mismas; al mejor es lo que pasa con la crítica al relativismo al anti-relativismo y ahí vamos cambiando los prefijos.

Ahora bien, pluralismo me parece una propuesta, que como dije anteriormente, tiene que ver con la discusión liberal sobre lo que es la política y los asuntos de la vida pública: la república. Una postura que demanda el respetar la diversidad y que hace de ella un fundamento básico de la democracia, como teoría política y como forma de convivir. Por lo tanto hay que ser plural y hay que respetar el pluralismo, pero hay que aclarar también que el pluralismo como postura política no tiene una apuesta revolucionaria.

Aunque no me gusta usar el término, además ya hable mucho de marxismo, el pluralismo se acopla más a una idea de democracia

burguesa, que a una noción de sociedad que emanaba tanto de las teorías de la sociedad socialista y comunista, como de las experiencias de la vida pública en los países que se definieron como socialistas.

Habría que distinguir también el pluralismo del multiculturalismo. Este último tiene una historia específica y surge como una ideología para la administración de conflictos interétnicos de origen anglosajón. Yo tengo mis críticas al multiculturalismo, críticas en el sentido de perfeccionamiento y no de recusar. No es casualidad que éste tenga sus bases políticas, sociológicas y filosóficas en Estados Unidos y Canadá, y es el producto de la experiencia política imperial de administrar la diferencia y los distintos segmentos étnicos que el imperio va encontrando en su proceso de expansión.

El ejemplo de Estados Unidos es muy claro, y el de Canadá pero especialmente al lado británico, y no el lado francés eso es otra cosa, pues los británicos conviven muy bien, pero cada quien en su lugar. Están tranquilos si los otros quieren quedarse con sus dioses: quédense con sus dioses pero siempre y cuando trabajen para ellos. Igualmente coman y crean en lo que sea no les importa pero trabajen en las fincas y en las fábricas.

La historia de segmentación étnica no es una historia de mestizaje, al contrario el número de mestizos es muy precario, no tiene nada que ver con nosotros los de América Latina, nosotros somos mestizos por distintos motivos y de diferentes maneras. En el modelo de imperio, las diferentes culturas fueron construyendo sus nichos de poder en relación al Estado y la política multicultural fue la solución político-administrativa. Porque o bien si se mataba a todos, si se exterminaban a las poblaciones étnicamente diferentes, el problema que surgía era el quien va a producir algodón en las haciendas del sur Estados Unidos.

Como no se pudo hacer eso, ya que sería un suicidio económico, entonces en Estados Unido, por ejemplo en Nueva York, encontramos los barrios negros compuestos por enclaves de distintas etnias y nacionalidades, también está la pequeña Italia, la pequeña Odesa, el Harlem español, el Harlem negro. El que no conoce la geografía urbana de la ciudad, pasa de una calle a otra y no se percata de esto pero para los residentes las fronteras son muy claras y nos se mezclan. Entonces el multiculturalismo tiene ese sesgo de origen y ha sido exportado por el

mundo como la solución para los conflictos interétnicos. Pero, y de ahí mi crítica, cómo ser multicultural en sociedades donde predomina el mestizaje.

Pienso que la discusión sobre interculturalidad es más parecida con nuestra realidad histórica, política y social. Pero las ideas se imponen desde Estados Unidos y Canadá y nosotros sólo somos una máquina de recepción. Y así son las modas académicas y eso nos lleva a otras peleas relacionadas con las críticas a las producciones intelectuales, los centros diseminadores de ideas, los consumidores de éstas y su adopción poco crítica. ¿Por qué todo lo que viene de allá es lo mejor? No sabemos lo que hace el colega en Mérida, en Chihuahua, pero lo que viene de Londres, de Nueva York causa admiración. El multiculturalismo, que fue muy influyente en las reformas constitucionales de América del sur como en Colombia, Argentina y Brasil, tiene un impacto positivo pero tiene sus problemas y limitaciones propias de su origen.

Yo pienso que nosotros como intelectualidad latinoamericana tuvimos un bajo perfil en las discusiones sobre el multiculturalismo y fuimos poco críticos. Como ya insinué, yo creo que es mejor analizar la idea de interculturalidad, que fue muy discutida sobre todo en el campo de la educación en México y que su resultado importante fue la formación de universidades interculturales. Pero en las academias, en la enseñanza a nivel superior y de posgrado penetró más la discusión sobre multiculturalismo que el de interculturalidad. No estoy diciendo que sea desconocida, más bien no tiene tanta fuerza y no se le valora.

-Reconocer y celebrar los pluralismos en la cultura y en las formas de vida por ejemplo: religiosa, de género, de gustos y valores éticos y estéticos. No nos deja sin criterios de universalidad para denunciar hechos como desigualdad, pobreza, poderes e inequidades?

-Con la reacción a las políticas identitarias que se dieron con los arribos de los gobiernos de derecha en los últimos cinco años en varios países del mundo, se dio un doble fenómeno. Por un lado, un reconocimiento de que estamos hablando de núcleos importantes de la estructuración del poder en las sociedades contemporáneas que aún mantienen ideologías como el patriarcado, el racismo, la homofobia y a ellos se les oponen grandes masas de población diversa que luchan por su reconocimiento.

Y son luchas importantes que han señalado problemas centrales. Por ejemplo, más de la mitad de la población del mundo es de mujeres y están inmersas en muchas situaciones terribles como el feminicidio o ¿Por qué una mujer gana menos salario que un hombre por hacer el mismo trabajo?

Otro caso es la lucha por los derechos de los indígenas, en todos los países de las Américas, donde hay indígenas, en Indonesia es así, en varios países africanos es así aunque no sean llamados indígenas como en Australia y en Nueva Zelanda, pero en todos los lugares es la gente con los peores niveles de vida. Estamos hablando de opresión, de desigualdad, entonces son luchas muy importantes o el reconocimiento de que una persona sea homo-afectiva y que se vea como un derecho de la persona.

A todo esto hay, sin lugar a dudas, una reacción conservadora de derecha a las políticas identitarias ya que estas pueden resultar radicales e interfieren los intereses de los núcleos de poder y de opresión. Pero por otro lado, se nos revela que estos sectores que encarnan la pluralidad de la sociedad están en una lucha permanente, y a pesar de que la diversidad y la política del pluralismo se transformó en la ideología de las élites hoy dominantes, no debemos pensar que no habrá retrocesos y estar ahora tranquilos: las cosas pueden cambiar y mañana modifican la ley, y las ideologías conservadoras pueden avanzar.

En relación con la cuestión de la desigualdad, primero ya dije que sí tiene ver con desigualdad, pero no tiene que ver con la desigualdad de la manera en que nosotros la pensábamos anteriormente. ¿Quiénes son los excluidos de ahora? Esa es la cuestión, y siguen siendo y son las clases sociales especialmente en los trabajadores, ¿Quiénes son los trabajadores? Paradójicamente los trabajadores están desapareciendo, pues la precarización del trabajo es uno de los impactos más violentos de la hegemonía neoliberal. La gente hoy en los núcleos más dinámicos del capitalismo está viviendo aceleradamente una transformación en la estructura de lo que era el trabajo, sus condiciones y sus derechos.

En México y Brasil más o menos tenemos una cosa híbrida neoliberal, aun con defensas aquí y allá, pero por eso el capital quiere entrar con todo y transformarnos en un Estados Unidos en una Inglaterra, donde mucha gente que no va a tener un empleo en el sentido clásico

de lo que nosotros creímos que era un empleo, cuando también creíamos en una clase trabajadora organizada con sus sindicatos y sus centrales sindicales.

No es que no existan en estos países los sindicatos y los derechos laborales, pero se encuentran en una tensión enorme ante fuerzas que desean destruir todo eso, para dejar todo libre para la súper explotación del capital que es lo que más le interesa. Fueron las luchas obreras en el siglo XX las que más o menos generaron ciertos tipos de frenos sociales y políticos a esta sed de súper explotación típica del capital. Entonces cuando decimos que desaparecieron las clases sociales, que desaparecieron los trabajadores como entidad macro colectiva, mega sujeto social, más bien pensamos en los cambios radicales que se han vivido en los últimos treinta años en el modelo capitalista neoliberal.

-¿Cómo pensar la existencia de ciertos principios universales, como por ejemplo afirmar la existencia de los derechos humanos, del derecho de la mujer, etc. muchos de los cuales se enfrentan a ciertos usos y costumbres de las comunidades o pueblos?

-Yo creo que es un problema de que no sólo afecta a las mujeres sino también a los grupos de edad, a las personas con otras preferencias sexuales. Ahora bien, la mejor manera de analizar esta tensión es mirar que los pueblos indígenas no son burbujas, viven dentro de nuestro mundo y es claro que esto genera muchos problemas de contradicciones para ellos, en varias cosas incluso en la política. La cuestión de la autonomía es fundamental para la reproducción de los pueblos indígenas, pero el contenido de la autonomía tiene que ser definido por cada pueblo en cada circunstancia en que están inmersos.

A veces eso implica tener determinados tipos de alianzas con sectores de la población, que ellos saben no tienen una demanda étnica o no tienen una agenda pluralista. Esto significa que determinados segmentos de un pueblo indígena va a aceptar determinadas formas de hacer política que no son originariamente de ellos. Ya hay muchos liderazgos feministas indígenas en América Latina, que denuncian que el sistema de poder tradicional de los pueblos centrados sólo en un poder en manos de los hombres es injusto, ¿Y ésta concepción es indígena? No, no es indígena. Las lideresas feministas indígenas están

obteniendo estas concepciones de otros lugares, claramente de nuestro mundo y esto implica cambio.

En muchos lugares y pueblos indígenas ahora las mujeres participan en procesos políticos en los que antes no podían. Entonces, ¿Cómo veo ésto como antropólogo? Como una dinámica de cambios, donde éstos tendrán que ser procesados de manera distinta de acuerdo con cada comunidad, con cada pueblo, y con la aparición de lideresas o liderazgos que sean más o menos sensibles a las agendas de participación en la colectividad y que enarboles nuevas agendas de derechos.

Pienso, además, que muchos líderes indígenas hacen política dentro de nuestra sociedad y han tenido siempre contactos con las sociedades nacionales o con las estructuras de poder político regional, y saben muy bien de que es un campo muy contradictorio. Si comparas los procesos políticos de Brasil con los de México y los Andes, vemos que tanto en Perú como en México los grupos indígenas antes de la invasión española estaban acostumbrados a vivir en un Estado imperial. Los grupos se relacionaban, luchaban, se acomodaban, entonces es una experiencia de interacciones ya desde la época prehispánica.

En Brasil, es muy distinto, en las áreas de las tierras bajas por ejemplo, hay un grupo que hasta los años sesenta era considerado aislado y con una cultura muy tradicional: son los Yanomamis en la frontera de Brasil con Venezuela. Un hecho que contrasta con Oaxaca, por ejemplo, donde los zapotecos lucharon contra los aztecas. No, los Yanomamis estaban viviendo en las selvas eran cazadores recolectores, y en cincuenta o sesenta años la cosa sólo empeoró debido al cerco de la expansión del capitalismo brasileño e internacional sobre ellos.

Aunque viven en un territorio protegido por el Estado, han penetrado su hábitat un montón de mineros en búsqueda del oro y diamantes que son abundantes en su zona. A pesar de su distancia respecto a las ciudades, de su arraigo a costumbres, de la protección estatal de su territorio, los Yanomamis reciben la influencia del mundo que los rodea. Ellos tienen un líder que tiene un liderazgo increíble, él es un chamán de nombre Davi Kopenawa. Él hace política inter étnica, aprendió que tiene que hacer política en el grupo de los “blancos”, para beneficiar a su pueblo. Habla portugués, transita por los aparatos estatales brasileños en Brasilia, va al exterior para hablar en defensa de su pueblo y

mezcla cosmovisiones de su pueblo con la visión ambiental occidental para explicar porque hay que defender la naturaleza. Él vive constantemente en eso que Mary Louise-Pratt denominó *zona de contacto*.

La zona de contacto se caracteriza por que son sitios donde se generan intercambios interpretativos y políticos también, donde la gente va aprendiendo recursos y repertorios para usar en sus luchas políticas. No quiere decir que dejó de ser Yanomami, más bien es un Yanomami luchando en el mundo de los blancos. Y las luchas indígenas son tanto hacia fuera como hacia para adentro. Y el ejemplo más importante lo dan las mujeres, que por una influencia política de algún personaje o de organizaciones, o por ver en la televisión y escuchar en la radio de que hay una presidenta, hay una senadora o diputada, surge la pregunta: ¿Por qué nosotras no podemos gobernar?. Y luego hay una lucha y una acción: nosotras queremos ser sujetos políticos también.

-Hoy en día se habla de la cosmopolítica ¿qué significa esta idea y cómo se vincula a una discusión sobre la pluralidad?

-Hay una discusión muy grande sobre cosmopolítica, varios autores utilizan esta categoría y se transformó en un campo de contención intelectual. Yo vengo no de una tradición, pero sí de una discusión que tiene que ver con el cosmopolitismo por mis estudios de globalización.

El cosmopolitismo es una discusión acerca del ejercicio de la ciudadanía en el mundo, una tema que me interesó a final de los años noventa, la idea de la sociedad civil global. Entonces yo vengo de ahí, no estoy discutiendo cosmopolítica como ontologías, yo miro discursos que hablan para los otros del mundo como un todo y que acercan la participación de los otros en tu mundo. Para mí fue muy útil encontrar esa idea de cosmopolítica, o sea la práctica política del cosmopolitismo, y encontré eco en varios colegas como Ulf Hannerz y Johanes Fabian, y con este concepto pude hacer una maniobra radical en relación a la antropología.

Porque los antropólogos siempre estamos discutiendo la antropología, algunas veces aportando a sus límites, otras veces como antropología colaborativa, como método de fusiones de horizontes y de intereses entre los investigadores y los sujetos investigados; algunos pensando cómo sería una antropología indígena de nuestro propio mundo. Mira la antropología es una cosmopolítica, es una maniobra muy radical porque yo

pongo a la antropología como parte de una familia que creo “universal” (cuidado con la palabra, cuando un antropólogo usa universal hay que desconfiar).

La antropología es parte de los discursos que tienen un interés para pensar lo global pero siempre viendo que lo global requiere la inclusión de la alteridad. Yo supongo que hay buenos motivos en la literatura antropológica para suponer que todos los pueblos se tuvieron que explicar por qué existen pueblos distintos a ellos; y esta explicación es para mí cosmopolítica.

Se trata de una manera de explicar la alteridad para pensar cómo yo me relaciono con ella. Y de cierta forma de eso hablan muchos mitos, principalmente en los mitos de origen donde los temas recurrentes son: ¿Cómo nuestro pueblo apareció y cómo apareció el otro? Pero en la respuesta se insiste en la diferencia, en el ellos son distintos: “oye pero nosotros somos bien oscuritos y ellos son más claritos, nosotros comemos puerco y ellos no comen puerco sólo pescado”, lo que sea, “hablan otra lengua ¿Cómo puede ser que sean parecidos a nosotros y sean distintos?”

Eso para mí es la cosmopolítica y la encontramos tanto en los mitos de origen hasta en el discurso antropológico, tú tienes una pluralidad enorme de cosmopolitas, de intentos de explicar la alteridad unos son más o menos formales. La antropología es un intento de explicar la alteridad que aparece en el siglo XIX, pero también los textos antropológicos que se produjeron en la India, en Irak, en China en México. ¿por qué los occidentales creen que ellos tienen el monopolio del pensamiento antropológico?

-Cuándo hablamos de las antropologías del mudo, como de las filosofías, las tecnologías o las formas de hacer ciencia fuera de los países centrales, se pone el acento en realizar una crítica y denuncia de las formas hegemónicas de producción de conocimiento o se trata de impulsar una vía plural de hacer ciencias?

-Hay que criticarlas, empezando porque son hegemónicas. La hegemonía supone la no crítica, entonces como van darse cuenta de su propia hegemonía si no la criticamos. Eso no quiere decir que hay que excluirlos, eso es distinto; pienso que lo que hacen es importante también.

Yo no estoy en un movimiento chauvinista que reivindica que lo único que vale es la antropología latinoamericana, más bien opto por construir una comunidad heteroglósica, pero soy consciente que el problema es el imperialismo que domina y cree que todos nosotros somos una extensión de las mentes brillantes del norte, pero también he visto las virtudes del diálogo, incluso cuando platicamos con algunos antropólogos de Estados Unidos y de Europa, ellos aceptan la pluralidad de las antropologías y eso es natural para los sujetos que estamos entrenados para valorizar la diversidad y denunciar los racismos y exclusiones que tienen los pensamientos hegemónicos y unidireccionales.

Ahora bien, una cosa es la crítica epistemológica, la crítica antropológica y otra es la actuación política, las dos van juntas pero cada una tiene su propia dinámica, yo nunca excluí a los antropólogos estadounidenses, que son los mega hegemónicos de este campo, porque sé que ellos pueden cambiar y han hecho algunos cambios.

Yo propuse hacer algunos cambios radicales en la práctica más prestigiosa de la comunidad antropológica que es la de la publicación. Yo sabía que eran demasiado radicales pero las impulsé con el objetivo de alcanzar un mundo ideal o de imaginarlo. Un ejemplo para mostrar cómo funciona la hegemonía lo observamos en lo que sucede en la Asociación Americana de Antropología (AAA) que es la agrupación de antropólogos más grande del mundo con doce mil miembros, además tienen congreso nacional más concurrido, asisten cerca de cinco mil o seis mil personas por año, de las cuales mas o menos mil son extranjeros mucha gente va: mexicanos, brasileños, noruegos, franceses, australia- nios, sudafricanos alemanes.

Es el congreso mas internacionalista del mundo, solo superado por el congreso de la Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, más plural pero no tan grande como el de la AAA. Entonces que hicimos como estrategia para mostrar a los estadounidenses que la antropología que hacen es una y no es la antropología. Impulsamos hace unos diez años o más, una estructura dentro de la Asociación Americana para difundir otras antropologías internamente en Estados Unidos. Incluso se logró que en la revista *American Anthropology*, el órgano de difusión de la Asociación que fue fundado hace mas de cien años, se creara una sección para difundir antropologías del mundo y para dar a conocer a otros autores dentro de su revista en ingles.

Que observamos, que ellos se movieron, un hubo una cierta internalización en Estados Unidos, pero si lo comparas con las asociaciones de antropólogos en otros países, los estadounidenses fueron los únicos que hicieron ésto y eso habla del ejercicio de la hegemonía, es una forma de decir mejor lo internalizamos que pelearnos con ellos.

-Finalmente, ¿su tarea por reconocer las antropologías del mundo, se identifica más con las vías pluralistas epistémicas como las que defendió León Olivé o se enmarca dentro de los estilos críticos que recibieron el nombre de denuncias postcoloniales y/o decoloniales? Como pensar este otro proyecto de antropologías del mundo?

-Yo no creo en nativismos, eso sería creer que hay una posición de sujeto cognoscente que por su mera posición es superior a las demás, más bien creo en la conversación horizontal. Ésta es más difícil porque supone que todos los que creen que están más arriba por el motivo que sea, aceptarían estar al mismo nivel entonces, eso es políticamente más complicado porque en la política siempre alguien va a decir nosotros somos mejores y otros estarían ahogándose debido a la acción de dominio y exclusión y éstos tendrían que resistir y contraponerse.

Y hay muchas maneras de resistir, no digo que todas sean validas, depende la circunstancias, pero se tiene que ser realmente arrogante e imponerse contra esas violencias simbólicas que se están ejerciendo. No critico ese tipo de reacciones pienso son comprensibles, pero en el mundo del intercambio de las ideas lo que impulsamos es abrir el dialogo. Quizá sea una propuesta ideal o utópica respecto del mundo que queremos, donde todos podamos hablar a la par.

Pero cómo se da esto, no tengo duda de que se tienen que buscar los mecanismos que facilitan los encuentros y aceptar que hacer eso vale la pena. Pero esto no es lo normal, lo normal es hacer eso que Virginia García Acosta llamo aquí en México, *tortícolis académica* que significa sólo mirar hacia el norte.

Si yo le digo al CONACYT (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología) que tengo interés por dialogar con las comunidades antropológicas de Nueva Delhi y no de Nueva York, seguro me dirán que no me van a financiar. Me dirán que tengo que ir a Nueva York porque ahí está la innovación, ¿Quién dice que ahí está la innovación? ¿Quién lo dice?

en antropología no lo creo. Pero también los mecanismos clásicos de reproducción en nuestro quehacer en nuestros países que financian una ciencia y tecnología, las universidades son conservadores, están colonizados, todos quieren ser igual como Paris, Londres, Nueva York, Chicago, Berkeley.

También tendríamos que señalar que una crítica como la anterior ha formado parte de las agendas de denuncia realizada por los críticos al colonialismo, ya sean llamados poscoloniales o, como en la década de los noventa en América Latina, se llamaron decoloniales. Ellos comenzaron a denunciar las múltiples formas de la colonialidad: colonialidad del poder, del saber, del género, etcétera. Ellos buscaban sacar la colonialidad del conocimiento, sacar la colonialidad del poder y de otras relaciones sociales.

Todo esto me parecieron discusiones importantísimas, pero la del poscolonialismo tiene que ver con la experiencia de las ex colonias británicas, una experiencia pos colonial que se dio después de la Segunda Guerra Mundial en adelante. En cambio para nosotros en América el pos colonialismo empieza en el siglo XIX, y existen diversas experiencias coloniales cada una explicada en sus contextos históricos: colonialismo español, portugués, inglés, francés, cada experiencia es diferente a pesar de las similitudes y de la herencia de problemas parecidos.

Ahora bien, lo que pienso es que tanto en las vías poscoloniales como en las decoloniales hay una hipertrofia en el uso de la idea de colonialismo como instrumento heurístico. Algo totalmente comprensible porque el colonialismo es una fuerza estructurante enorme, no tengo ninguna duda. Pero sin embargo observo una hipertrofia por que se deja pensar en otras posibilidades y otros órdenes de poder y que estructuran el mundo contemporáneo mucho más vinculados al capitalismo neoliberal, a la globalización, etcétera.

Con mucha frecuencia en los discursos poscoloniales y decoloniales, depende también del autor pues no todos lo hacen, se deja de hablar del capitalismo y no se ve que detrás del colonialismo hay una cosa que se llama capitalismo. El colonialismo que arranca desde el siglo XV en adelante, muy diferente de otras experiencias coloniales e imperiales durante el mundo clásico, de Roma antigua o durante el romanticismo, observamos otra cosa.

Estamos hablando del colonialismo moderno que se desarrolló en dos etapas, la primera tiene que ver con la preeminencia de la península ibérica España y Portugal, y posteriormente con el imperialismo de los países del atlántico norte como Inglaterra, Holanda, Francia. Posteriormente tenemos el colonialismo que se instaura a finales del siglo XIX y principios del XX, representado por el encuentro en Berlín que subdivide a África en varias partes, una cosa indecente, dividiéndose el mundo sobre el mapa, entonces son varios momentos, varias historias, creo que muchas veces se condensa de una manera que no es tan productiva y no permite entender las diferencias y eso pasa cuando sólo se enarbola la idea de colonialidad como la única que explica las diferencias y las desigualdades.

Otro problema que observo es que en las vías críticas al colonialismo encontramos también una caricaturización del Estado-nacional, especialmente del caso latinoamericano. Ya son doscientos años de Estado-Nacional, ya sabemos las características de las elites, burguesías compradoras, les gustaría vivir en Miami pero tienen que vivir en estos países, pero sin embargo como puedes creer que a doscientos años de instalación de una nueva dinámica política no tenga frutos, o que los efectos sean una extensión del periodo anterior, nos son nada mas elites coloniales, yo creo eso es una simplificación.

Entonces pienso el poscolonialismo o la decolonialidad son movimientos necesarios pero a mí me interesa un horizonte utópico. Creo al hablar de poscolonialismo y decolonialidad te posicionas en la lucha ideológica, que es necesaria, pero frente a la crisis utópica o de utopías de final del siglo XX pienso que tenemos que buscar construir o articular a nuevas utopías.

Yo prefiero hablar de pos imperialismo porque es mucho mas difícil imaginar un mundo después del imperialismo, que de un mundo después del colonialismo. Porque el mundo después del colonialismo ya lo conocemos, pero no sabemos como sería un mundo después del imperialismo. Una sociedad o sociedades que sean posteriores a la implementación de fuerzas capitalistas que tienen por objetivo estructurar el mundo a su semejanza, que es lo que tenemos hoy en día especialmente en América Latina que convivimos con el gran imperialista del norte en decadencia pero bastante activo. Lo que nos interesa después de la colonia ya lo sabemos lo que es y tenemos que criticarlo sí mi proyecto abre un horizonte que tiene que ser mas ambicioso.